

ISSN 2831-5049

Volume 4 Number 1 January 2025



Volume 4 Number 1 January 2025

The Journal of Contemporary Maqasid Studies
is an international refereed scholarly journal published by the Maqasid Institute
journal.maqasid.org
ISSN 2831-5049

TABLE OF CONTENTS

Article





ISSN 2831-5049
Vol. 4, No. 1, 2025, p.21-44
journal.maqasid.org
DOI: 10.52100/jcms.v4i1.162
Received : Dec 3rd 2024
Revised : Jan 3rd 2025
Accepted : Jan 5th 2025

السنة النبوية في ضوء المُتخيَّل الديني: نقد منهجي أم إسقاط أيديولوجي؟

Mohamad Anas Sarmini
Istanbul 29 Mayis University, Istanbul, Turkye
anassarmene@gmail.com

Abstract

This study argues that the term "imaginary" has been introduced into the realm of critical Islamic studies to bypass objective academic standards in examining personalities, events, and reports. Under this label, writers engage in distortion, obfuscation, and unwarranted projections without fear of academic scrutiny or rigorous investigation, as the subject is shielded by the notion of the "imaginary". The study seeks to survey as many critical studies of *Ḥadīth* sciences and *Sīrah* (Prophetic biography) as it can access, examining the methodological tools employed by these scholars. It adopts a critical-analytical approach to presenting their ideas, highlighting their methodological errors and unjustified interpretations in engaging with the Sunnah and *Sīrah*. The research endeavors to analyze available academic papers, published books, written articles, and recorded discussions, considering their widespread impact across diverse audiences—from specialists to intellectuals and the general public. Ultimately, the study aims to provide an evaluative reading that underscores the significant methodological flaws in studies of the "imaginary" and clarifies the problematic nature of the outcomes based on this framework.

Keywords : Religious Imaginary; Prophetic Sunnah; Critical Methodologies; Ḥadīth Sciences; Intellectual Impact.

الملخص

تدعي هذه الدراسة أن مصطلح "المتخيل" قد استُقدم إلى دائرة الدراسات الإسلامية النقدية بغرض تجاوز المعايير الموضوعية الأكاديمية في تناول الشخصيات والأحداث والأخبار، بحيث يُمارس الكاتب تحت هذا العنوان جميع أنواع التشويه والتشويش والإسقاط من غير خشية مساءلة أكاديمية ولا محاققة بحثية، فالأمر تحت طائلة المتخيل فحسب. تتجه هذه الدراسة إلى استقراء ما تستطيع الوصول إليه من دراسات نقدية لعلوم الحديث والسيرة، وتبحث في الأدوات المنهجية التي سلكها أصحاب هذه الدراسات، وتتحول إلى المنهج التحليلي النقدي في عرض أفكارهم وتسليط الضوء على سقطاتهم المنهجية، وعلى اختياراتهم غير المسوغة في قراءة السنة والسيرة النبوية. تحاول الدراسة الوصول إلى

Corresponding Author
Name : Mohamad Anas Sarmini
Email : anassarmene@gmail.com

الأوراق البحثية والكتب المنشورة، بالإضافة إلى المقالات المكتوبة واللقاءات المصورة، وتسعى إلى تحليلها جميعا لما لها من انتشار وتأثير متنوع الأطياف بدءا من التأثير في المختصين وصولا إلى غير المختصين من المثقفين والعامة. يهدف البحث في نهاية الأمر إلى قراءة تقويمية تبين الخلل المنهجي الكبير في دراسات "المتخيل"، وتوضح إشكاليات المخرجات التي بنيت عليه.

الكلمات المفتاحية: المتخيل الديني؛ السنة النبوية؛ المناهج النقدية؛ علوم الحديث؛ التأثير الفكري.

المبحث الأول: نظرية المُتخيَّل، وإسقاطاتها على العلوم الدينية: مدخل مفاهيمي

نناقش في هذا المبحث بعض المقدمات التمهيدية التأسيسية للمُتخيَّل الديني ونبتدئ بدراسة حضور مصطلح المُتخيَّل في اللغة والتراث، ومن ثم نشأة نظرية المُتخيَّل بين الأدب والفلسفة، ونختتم بمسألة استدعاء النظرية إلى المجال الديني.[1]

المطلب الأول: المُتخيَّل في اللغة والتراث

لا نجد للفظ "المُتخيَّل" حضورا في المعاجم التراثية إلا ما ذكره الجرجاني في تعريفه الوهمي المُتخيَّل، بأنه "الصورة التي تخترعها المُتخيَّلة باستعمال الوهم إياها" (الجرجاني، ١٩٨٣، ص٢٥٥). ولكن جذرها "خ ي ل" ثابت في المعاجم جميعها ويدل على التَّصوُّر والتمثُّل. وقد نبَّه المستشرق رينهارت دُوزِي (١٨٨٣م) إلى غياب هذا الأصل عن المعاجم الكلاسيكية في كتابه تكملة المعاجم العربية، فقال: "وفيه [أي جذر خ ي ل]: اختيل، وتخيل ومُتخيَّل".[2] وجاء بيانه في معجم اللغة العربية المعاصرة، فقال: "تخيَّلَ يتخيّل، تخيُّلاً، فهو مُتخيِّل، والمفعول مُتخيَّل، وتخيَّل الشَّيءَ: تصوّره وتمثَّله على غير ما هو عليه (عمر، ٢٠٠٨، ج١، ص٧١٤). إلا أن اللفظ شائع قديم في كتب المتقدمين، فقد نبه معجم الدوحة إلى وروده في ديون شعراء بني كلب: ٦٠ هـ، المُتخيَّل من السحب: الذي يتوهم أنه ماطر ويترجى منه الغيث. وفي الترجمة العربية لكتاب أرسطوطاليس في النفس ٣٠٠هـ، المُتخيَّل من الأمور: المتصور في الذهن. قال: وأما المخيَّل، فإنه تحدُّث إلى النفس، يجري مجرى الأباطيل، يصير إليها من التخيل.. والمخيَّل له موضوع ما،

[1] أصل هذه الدراسة ورقة بحثية موجزة قدمت في مؤتمر السنة النبوية بين ضوابطِ المجتهِدين وقِراءاتِ المعاصِرين، في كلية الإمام الأعظم الجامعة.

[2] دوزي، تكملة المعاجم العربية، ٤/ ٢٦١. وفكرة كتابه هي جمع الكلمات التي لم ترد في المعاجم العربية القديمة، مثل لسان العرب وتاج العروس والصحاح وغيرها. ثم موازنتها مع اللهجات العربية، والألفاظ النادرة، والمعاني التي تطورت ولم تُسجل في الأعمال المعجمية الكلاسيكية. ثم ضمها إلى كتابه فأصبح بذلك مكمّلًا للمعاجم المتقدمة، باعتباره قد عالج الثغرات المعجمية والتطورات اللغوية.

وهو المُتخيَّل، وأما التخيل فلا موضوع له.[٣] ولعل عدول المعجميين الأصلاء عن ذكر اللفظ في معاجمهم -التي بين أيدينا- لاعتبارات تتصل بوضوحه وصلته بجذره من جهة الدلالة إذ لا جديد ولا خصوصية لهذا الوزن -اسم المفعول- مختلفة عن أصله.

على أن حضور المصطلح في النثر التراثي لم يكن بالقليل في الواقع،[٤] وهو لا يخرج عن معنى المتصوَّرات في الذهن بقطع النظر عن كونها حقائق ووقائع أو أوهام وافتراضات. وقد ظهر أولا عند أبي بكر الرازي (٣١٣هـ) في الحاوي أثناء حديثه عن مسألة فيما إذا كانت الخيالات الَّتِي تتقدم نزُول المَاء فِي الْعين صادرة عَن الدِّمَاغ، فقَالَ قد لا تكون هذا الخيالات دائمة ولا في ذلك الموضع المُتخيَّل من الدِّمَاغ". ومراده الموضع المتصوَّر بقطع النظر عن كونه حقيقة أو وهما (الرازي، ٢٠٠٢، ج١، ص٣٠١). وكثر استعمال الغزالي (٥٠٥هـ) لهذه اللفظة في معظم كتبه:

١. ففي كتابه الأصولي المستصفى قال: "الْمَعَانِيَ بِاعْتِبَارِ أَسْبَابِهَا الْمُدْرِكَةِ لَهَا ثَلَاثَةٌ: مَحْسُوسَةٌ وَمُتخيَّلةٌ وَمَعْقُولَةٌ" (الغزالي، ١٩٩٣، ص٢٧)، وباعتباره عدها قسيما للمادي والمعقول فإن مراده كما يتجلى في شرحه للمُتخيَّلات ما يُتصور بقطع النظر عن وقوعه في العالم المحسوس أو المعقول، بل يكفي فيه إمكان التصوُّر.

٢. والأمر نفسه في إحياء علوم الدين فإنه يقابل بين المُتخيَّل والمرئي، ويعدُّ الخيالَ أول الإدراك، والرؤيةَ تمامه، وبعبارته هي الاستكمال لإدراك الخيال وهو غاية الكشف، فإن المُتخيَّلات تصير بالرؤية أتم انكشافاً ووضوحاً، وعليه فإنه لابد من ارتفاع الحجب لحصول الرؤية وما لم ترتفع كان الإدراك الحاصل مجرد التخيل (الغزالي، د.ت.، ج٤، ص٢٧). وهذه المقابلة بين الطرفين سيتم استدعاؤها لاحقا أثناء حديثنا عن الموازنة بين التاريخي والمُتخيَّل.

٣. وفي جواهر القرآن يستدعي الغزالي معنى المُتخيَّل في سياق تصور المرء في الحياة الدنيا لما سيكون يوم القيامة، ويقول له بالموت أدركت حقائق المُتخيَّلات التي ما كنت تحتمل تصورها إلا في الخيال، وأنه بالروح لا بالعقل سيتم للمرء ذلك الإدراك، فيقول: "إِنَّكَ ما دمتَ في هذه الحياة الدنيا فأنتَ

---

[٣] موقع معجم الدوحة، مادة "متخيَّل" الدخول ٢٠٢٤/١١/١١م: https://www.dohadictionary.org/dictionary

[٤] ظهر اللفظ أيضا في بيتين شعريين ذكر أولها أبو تمام في الوحشيات: الحماسة الصغرى، ص٢٧٩، في قصيدة للَحزَنْبَل الزُّهَيْرِيّ، وذكر الثاني الفتح بن خاقان، في قلائد العقيان في محاسن الرؤساء والقضاة والكتاب والأدباء والأعيان، ص١٨٨، في قصيدة للوزير الفقيه أبو مروان بن سراج.

نائم، وإنما يقظَتُكَ بعد الموت، وعند ذلك تصيرُ أهلاً لمشاهدةِ صريحِ الحقِّ كِفاحاً، وقبل ذلك لا تحتملُ الحقائقَ إلا مَصبوبةً في قالب الأمثال الخَياليَّة، ثم لجمود نظرِكَ على الحِسّ تظنُّ أنه لا مَعنَى له إلا الُمتخيَّل، وتغفلُ عن الروح كما تغفلُ عن روحِ نفسِكَ ولا تدركُ إلا قالبك" (الغزالي، ١٩٨٦، ص٥٤). والمعنى هنا لا يخرج عن المتصورات التي لا يمكن إدراكها بالحواس لا لعدمها بل لكونها واقعة خارج إطار طاقة الحواس وحدودها.

٤. وفي تهافت الفلاسفة وعند حديثه عن قوى النفس الشهوانية والغضبية، فإنه عرف القوة الشهوانية بأنها قوة تقرب المرء من الُمتخيَّل الذي يجده نافعا ضروريا مُلتذًّا به، والقوة الغضبية هي تلك القوة التي تدفع المرء عن الُمتخيَّل الذي يجده ضارا مفسدا مؤلما، وبهما يتم للمرء ما يسمى الإرادة (الغزالي، د.ت.، ص٢٥٤). والمعنى هنا أيضا متعلق بالتصورات بقطع النظر عن صحتها أو بطلانها في الواقع أو العقل.

فهذه هي دلالات اللفظ وسياقاته اللغوية التراثية.

المطلب الثاني: نظرية الُمتخيَّل بين الأدب والفلسفة، وأبرز أعلامها وأفكارها

تتموضع نظرية الُمتخيَّل في برزخٍ بين الفلسفة والأدب، حيث تعنى بدراسة دور الخيال في تشكيل الأفكار والمعاني وتفسير التجارب الإنسانية. فأما في السياق الفلسفي فهي تندرج ضمن دراسات الإدراك والمعرفة، وتركز في كيفية تشكيل الواقع من خلال المخيلة وتفسير الصور الرمزية، وخصوصاً ضمن فلسفات الفينومينولوجيا (الظاهراتية) خصوصا عند من يعد الخيال وسيلة للتجاوز والتأمل في الكينونة. وأما في السياق الأدبي، فإن نظرية الُمتخيَّل تشكل أداة لقراءة النصوص وتحليلها وتتبع عناصر الُمتخيَّل الأدبي باعتبارها غير واقعية إلا أنها ذات وتصورات ترتبط بالواقع وتعكسه وتؤثر فيه من خلال الرمز والاستعارة والتخييل، وذلك مما يسهم في تقديم قراءات تأويلية للأدب تركز على الأبعاد النفسية والاجتماعية والثقافية.

ولعل أول من كتب في هذا هو الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر عام ١٩٤٠م، في كتابه (L'Imaginaire)، والذي تُرجم إلى العربية وصدر مؤخرًا -٢٠٢٣م- بعنوان «التخيُّل: علم نفس الخيال الظاهراتي»، وكان أبرز من أسهموا في تطوير نظرية الُمتخيَّل هم الفرنسي غاستون باشلار في عدة كتب منها كتابه "الفكر العلمي الجديد" الذي يدَّعي فيه بأن التقدُّم العلمي ليس مجرد تراكم للمعارف، بل هو

عملية قطيعة مستمرة مع الماضي، ويستخدم المُتخيَّل في سياق هذه القطعية، ويدعي بأنه -أي المُتخيَّل- يمتلك القدرة على تشكيل الصور أو الأصح كما يذهب إليه هو القدرة على تشويه الصور التي يقدمها لنا الإدراك، فله قدرة إنشائية وتشويهية. وهذا يعني أن الخيال يشكل خطرا باعتباره يبعد الإنسان عن الواقع (عشي، ٢٠٠٦، ص٢١٥). وكذلك بول ريكور الذي تناول دور الخيال في تشكيل السرد وناقش كيفيات تجاوز الحدود التقليدية للمعرفة من خلال الصور الخيالية.

ولا شكَّ أن نظرية المُتخيَّل تتقاطع مع العديد من التخصصات مثل الفلسفة والأدب والتاريخ وعلم الاجتماع وغيرها. وكل تخصص يستخدم هذا المفهوم بطريقته الخاصة، أي أنها نقطة التقاء تعبر التخصصات ولا تنحصر في مجال واحد، بل تتفرع لتشمل مجالات كثيرة.

ويغلب على الظن أن أول دراستين عربيتين تحملان هذا المصطلح في عنوانيهما هما دراستان صدرتا في مجلة واحدة هي مجلة الآداب عام ١٩٨٠م، وهما دراسة سعيد علوش: الواقع والمُتخيَّل والمحتمل في الرواية العربية، ودراسة محمد عز الدين التازي: الواقعي والمُتخيَّل من خلال علائق البحث النظري والكتابي في الرواية المغربية.[٥] ولاشك أن كتاب "المجتمع المُتخيَّل" (Imagined Communities) للباحث بنديكت أندرسون الصادر عام ١٩٨٣ هو من أبرز وأهم الدراسات التي استخدمت مصطلح "المُتخيَّل" في عنوانها وبحثت في دلالته، خصوصا أنه ركز في الكتاب على مفهوم الأمة، الدين، الطائفة باعتبارها كيانات "مُتخيَّلة"، مشيرًا إلى أن الهوية الوطنية هي نتيجة عملية تخيل ثقافي واجتماعي.

والذي يخلص إليه كل من دارسي حقلي الأدب والفلسفة أن نظرية المُتخيَّل، تسهم في فهم الواقع: باعتبارها ليست مجرد انعكاس محايد للعالم، بل هي نتيجة لتفاعلنا مع مجموعة من التصورات والمعتقدات التي تشكلها الثقافة والمجتمع. كذا تسهم في التحليل النقدي: باعتبارها تمكننا من تحليل النصوص الثقافية المختلفة وفهم الدلالات الخفية فيها، سواء أكانت أدبية أم فنية أم اجتماعية.

المطلب الثالث: المُتخيَّل الديني: المرتكزات والنماذج

الملاحظ في هذه النظرية أنه إثر نشأتها سرعان ما استدعيت إلى مجال جديد سوى المجال الأدبي والاجتماعي والفلسفي، وهو مجال يغلب فيه التصور والتخيل على الحقائق والوقائع أصلا إلى مجال يختلط

[٥] علوش، سعيد (١٩٨٠) الواقع والمُتخيَّل والمحتمل في الرواية العربية، مجلة الآداب، ج٢٨، ع٢، ٣، ص٦٩ – ٧١. التازي، محمد عز الدين (١٩٨٠) الواقعي والمُتخيَّل من خلال علائق البحث النظري والكتابي في الرواية المغربية، مجلة الآداب، ج٢٨، ع٢، ٣، ص٧٨ – ٨٢.

فيه الأمران وقد يغلب فيه التاريخي الواقعي على المُتخيَّل المتصور، وهو المجال الديني. ولقد تم استدعاء نظرية المُتخيَّل في تفسير الديانة اليهودية والمسيحية -على سبيل المثال- بدءا من خمسينيات القرن الماضي من خلال دراسة آليات تشكل المفاهيم الدينية والرموز والعوالم الروحانية في أذهان المؤمنين، كذلك دراسة إسهامات الخيال في تصوير التجارب الدينية والمعتقدات وتفسير النصوص المقدسة. ففي اليهودية استدعي الخيال لتفسير الرموز التوراتية مثل "شجرة الحياة" و"الهيكل" و"الأرض الموعودة" والتي تلعب دورًا في تشكيل الهوية والروحانية اليهودية. وفي المسيحية استدعي الخيال لتفسير الرموز الإنجيلية مثل "الصلب" و"الفداء" و"القيامة" بل "الوجود الحقيقي ليسوع" أصلا". وكذلك الحياة الأبدية والنعيم والجحيم.[٦] وانتهى بها الأمر بنقلها من حيز الوقائع التاريخية إلى العقائد الرمزية التي لا يتطلب الإيمان بها إثبات وجودها.

ولا شك أن هذه النقلة هي نقلة مختلفة الأركان والغايات، فالنظرية يمكن لها تفسير العلائق بين الروايات الأدبية والتصاوير الشعرية والمورثات الشعبية بالمُتخيَّل من الشخصيات أو الأعراف سواء أكانت من المعظَّم أم من المرذول، أما أن تتحول النظرية إلى تفسير التاريخ والوقائع التاريخية، والأديان بما تحتويه من نصوص وكتابات ونقوش موضوعية وما تضمه كذلك من نصوص وتقاليد وأعراف منقولة شفهيا ومحفوظة بالعمل والنقد والتدقيق، فهذا يعني أمرين:

الأول: أنها تحولت من دراسة المجال المُتخيَّل إلى المجال التاريخي، وبهذا تغير مجال النظرية.

الثاني: أنها تجاوزت النصوص والحقائق التاريخية الموضوعية في الدين وانتقلت إلى دراسة أشكال تلقيه الشعبية وما يسمى "التدين الشعبي" بما يحتويه من طقوس ومبالغات، وبهذا اختزلت شطرا من حقيقة ذلك المجال.

وهذان الإشكالان -التغيُّر والاختزال- بما يحتويان من خلط مستهجن بين التاريخي والمُتخيَّل قد رسما بُعدا جديدا للنظرية كان من نتائجه أن تعددت مناهج المقاربة التخيُّلية للمجال الديني، ويمكن جمعها في المقاربتين الآتيتين:

[٦] يمكن الرجوع لأمثال هذه الدراسات في سياق تحليل المُتخيَّل اليهودي والمسيحي، كتاب إرنست رينان ١٨٩٢م، حياة يسوع، الصادر عام ١٨٦٣م. وكذلك كتاب بول تيليش ١٩٦٥م، الشجاعة من أجل الوجود، الصادر عام ١٩٥٢م. وكتاب ميرسيا إليادي ١٩٨٦م، المُقَدَّس والمُدَنَّس، الذي صدر عام ١٩٥٧م، وكتاب نورمان كوهين ٢٠٠٧م، مطاردة الألفية، الصادر عام ١٩٥٧م، وكتاب كارل غ. يونغ ١٩٦١م، الإنسان ورموزه: سيكولوجيا العقل الباطن، الذي نُشر عام ١٩٦٤م، وكتاب غي ديبورد ١٩٩٤م، مجتمع المشهد، الصادر عام ١٩٦٧م.

المقاربة التبسيطية، وهي التي تقوم باختزال الدين في الشعائر الطقسية والموروث الشعبي له، وتتجاوز حقائقه التاريخية والموضوعية، وتخلط بينهما بغية ترجيح جانب المُتخيَّل على الموضوعي، وهي تبسيطية من جهة تركيزها على جانب واحد من التدين هو الجانب المُتخيَّل مع نفي مطلق أو تجاوز مقصود عن جانبه الآخر الموضوعي.

المقاربة المركبة، وهي التي تفترض في الرموز والأخبار والشخصيات الفارقة في الدين قيام جانبين متوازيين، الأول حقيقي تاريخي ثابت، والثاني مُتخيَّل قائم على المبالغة والتهويل والتوسع، وأنه لابد من البحث في المعايير التي تميز بين الجانبين، بحيث لا نختزل الموضوعي لصالح المُتخيَّل.

ولا شك أن المقاربة الثانية أكثر تدقيقا وعمقا في تناول الأمور وأن المقاربة الأولى انتقائية اختزالية لا تتوفر فيها عناصر الموضوعية والدقة. وأضرب مثالا لكل من المقاربتين المذكورتين.

أولا: المقاربة التبسيطية ذات البعد الواحد

يمكن القول إن أول مقاربة ترميزية للقصص الديني كان من خلال كتاب الفن القصصي في القرآن الكريم لمحمد أحمد خلف الله الذي صدر عام ١٩٤٧م، والذي خلص فيه مؤلفه إلى أن بعض القصص القرآني يحتوي على رمزية أو أسلوب قصصي فني وليس تاريخًا حرفيًا، مما يفتح المجال للقول بأن هناك عنصرًا "تخييليًا" يخدم الأهداف البلاغية والدينية. وأثار الكتاب يومها عاصفة من الجدل العلمي والردود على مؤلفه بما جعل الفكرة تخبو قليلا في الأوساط العلمية إلى أن عاد لها أوجها على يد أركون ونصر حامد وحسن حنفي.

أبتدئ بمحمد أركون في كتابيه قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ الصادر عام ١٩٨٤م، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي، الصادر عام ١٩٩٨م، والذي يعتمد فيهما مصطلح المخيال الديني أو المُتخيَّل الديني، وهو بتعريفه ليس إلا مُتخيَّلا اجتماعيا مهيمنا على الفكر والثقافة والمجتمع، كما أنه المحرك الديناميكي والفعال للتاريخ (أركون، ١٩٨٤، ص١٣٢). ويُفصح أركون بعد ذلك عن مراده بالمُتخيَّل أنه ليس محصورا ببعض الطقوس والتقاليد الدينية الاجتماعية التي نجدها في بعض الأزمنة والأمكنة، بل ينتقل به إلى كبريات العقائد الدينية ومنها مسألة وجود الله، فإن البشر هم الذين أوجدوه، وليس العكس، وإن علماء الدين هم الذين كانوا يبلورون تصورا عن الله ويفرضونه فرضا على المجتمع (أركون، ١٩٩٨، ص١٨٨-٢٣٩؛ أركون، ١٩٩٠، ص٨). وفي موضع غيره نجده يصرح بأن العقائد

الدينية أي الإيمان بالله والآخرة والملائكة والشياطين ما هي إلا رموز وتخيُّلات بشرية وهمية من صنع البشر (أركون، ١٩٩٨، ص٢٦٤).

إلا أنه في موضع آخر نجده يخلط العَقَدي بالشعبي، فيقول بأن كل ما هو متصل بالعلوي الإلهي أو الميتافيزيقي، وبالآلهة الناشطة والمهيمنة، أو بالإله الواحد الحي، ولكن البعيد، وبالعقائد السحرية أو الأسطورية أو الشعبية أو الخرافية أو الدينية، إنما هو عقائد مرتبطة جميعها بالمُتخيَّل كما أنها من صنع الفاعلين الاجتماعيين (أركون، ١٩٨٤، ص٢٧٧). ولا يختلف أركون في طرحه هذا الذي يخلط الأمور عن حسن حنفي القائل بأن النصوص الدينية التي يُظن بأنها هابطة من السماء، إنما هي في الحقيقة نابتة في الأرض.[٧]

في حين أن نصر حامد أبو زيد في كتابه النص والسلطة والحقيقة، الصادر عام ١٩٩٥م، قد اضطرب في عبارته فصور تلك العقائد مرة بأنها مُتخيَّلات، وصورها مرة أخرى على أنها ضرب من المجاز والحقائق المؤولة، وهو احتمالٌ يُبقي لها شأنها المتعالي المفارق ولا ينحطُّ بها إلى الأرض والأسطورة- فإنه يرى أن ما ورد في النصوص عن الغيب من تفاصيل كالعرش والكرسي والملائكة، وما ورد عن الآخرة كالصراط والحوض وعذاب القبر ونعيمه، وما ورد عن المسيح الدجال وغير ذلك من أشراط الساعة ليست إلا مجازات غير موجودة بحقائقها، وفي موضع آخر يقول إنما هي تصورات أسطورية (أبو زيد، ٢٠٠٦، ص١٣٥-٢١١).

والمشترك في المقاربات المذكورة أنها صادرة في العقدين الآخرين من القرن الماضي متأخرة بحوالي ثلاثة عقود عن الدراسات الغربية للمُتخيَّل الديني المسيحي واليهودي وغيرهما، كما أنها جميعها مقاربات أحادية تبسيطية تخلط الديني الموضوعي بالثقافي الشعبي وتحكم عليها بحكم واحد دون أدنى جهد في التمييز بين النوعين المذكورين.[٨]

[٧] نقله عنه مصطفى باحُو السلاوي، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ص٧٨. وقال: انظر مداخلة حسن حنفي حول كتاب القمني الأسطورة والتراث، ص٢٨٢. ولم أجد المصدر المشار إليه. إلا أن حنفي له نصوص على سيبل المثال في نقد المعجزة باعتبارها أحد وسائل الإقناع، يقول "كان مِن الطَّبيعي أن يكون انشقاقُ القَمَر، وتوقُّف الشَّمس، في الخيال الشَّعبي ولدى رُواة المدح: أحدَ وسائل التَّخييل، وطُرق الإقناع". حسن حنفي، من العقيدة إلى الثَّورة، ٤/ ١٤٩ - ١٥٠.

[٨] يلحق بها أيضا واحدة من الدراسات المتقدمة تاريخيا لمنصف الجزار والتي صدرت عام ٢٠٠٧م وكانت بعنوان المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، وقد تخصصت في نقد نماذج من السيرة النبوية لا الحديث الشريف، وعدها من قبيل المتخيل الديني، مثل نذر عبد المطلب وولادة النبي صلى الله عليه وسلم وإرهاصات النبوة، وقضايا بدء الوحي والمعجزات من قبيل انشقاق القمر والمعراج وحنين الجذع،

ثانيا: المقاربة التركيبية ذات البعدين

أمثل عليها بدراسة رائد السمهوري عن أحمد بن حنبل، وكان منطلقه فيها أن الشخصيات المؤسسة في التاريخ تغدو أحيانًا مع مرور الوقت شخصيات أخرى، ربما لا تكاد تربطها بالواقع صلة، أو على الأقل لا يبقى من حقيقتها إلا القليل، وأنه لابد من البحث في تفاصيل تلك الشخصيات لتميز الجانب التاريخي الواقعي منها عن الجانب المُتخيَّل المبالغ فيه. وكان قد لفت نظره أن تيارات إسلامية معاصرة تنتمي إلى أحمد بن حنبل، فاتجه إلى البحث فيه ليتحقق من كونها تنتمي إلى الجانب التاريخي أم المُتخيَّل منه (السمهوري، ٢٠١٩).

وقد اقترح المؤلف للتميز بين التاريخي والمُتخيَّل معيارين اثنين:

الأول: ما جاءنا عنه في الكتب التي رواها أصحابه المباشرون، بما تضمه من آراء وأحكام على الرجال والمذاهب.

الثاني: المتفق عليه من أخلاقه وسيرته وصفاته.

وعليه فإن الأخبار والقصص التي ترد في المصادر المتأخرة لا يمكن الوثوق بها، إلا إن كان لها أصل في الكتب المتقدمة أو كانت من الأخبار التي تنسجم مع شخصيته ومواقفه المتفق عليها، وأما ما لم يكن كذلك فإنه يرفضه ويعده من المُتخيَّل (السمهوري، ٢٠١٩، ص٧).

وبقطع النظر عن دقة المعيارين وسلامتها ومدى قدرتها على نخل الأخبار واستبعاد ما لا يصح منها وقبول جميع ما يصح منها، فإن المقاربة أصلا مقاربة تركيبية ذات بعدين تتفوق على المقاربة التبسيطية المذكورة أولا.

إلا أنه يُلاحظ على المؤلف تجنبه ذكر الإسناد وأدوات المحدثين معيارا، وكأن الأمة لم تبتدع معيارها الخاص في تلقي الأخبار واختبارها، كما أنه يتجاوز احتمال وصول الأخبار للمتأخِّر بالإسناد والنقل الشفهي خصوصا أن المؤلف يعد أمثال أبا نُعيم الأصفهاني من المتأخرين، وهو متوفى ٤٣٠هـ أي أنه وُجد في عصور الرواية وكتبه كلها مروية بالأسانيد"، كذا احتمال صدور بعض الأخبار الخاصة جدا مما يصدر عن المرء استثناء ولظروف خاصة ولا يتفق مع مسيرته العامة في الحياة، ومن المعلوم حجم

وانتهى بالغزوات، وكل ما سبق لا يصح عند الباحث تاريخيا بحال. وانظر أيضا مقالا لرضا كرعاني، جسد النبي محمد في المتخيل الإسلامي، في موقع طواسين، فإنه قريب من هذا المنهج.

الضغوط والظروف غير الطبيعية التي مر بها الإمام. وكل من هذين الاحتمالين يردان وبقوة على معياري المؤلف.

المبحث الثاني: نظرية المُتخيَّل الديني، وإسقاطاتها على الحديث الشريف: عرض وتقويم ونقد.

نناقش في هذا المبحث مقولات أنموذجية عن نظرية المُتخيَّل الديني مع إسقاطاتها على المرويات الدينية والحديث الشريف، ونفضل في هذا السياق ما صدر عن رواد النظرية العرب في محاضراتهم الشفهية وحواراتهم المصورة باعتبارها تختزل أهم الأفكار وتشرح المنطوق وغير المنطوق منها كما سيأتي.

المطلب الأول: مقولات رواد نظرية المُتخيَّل الديني: مرويات "المعجزات والفضائل" أنموذجا

يذكر اسم بسام الجمل -وهو أستاذ تونسي- باعتباره الباحث الأكثر اهتماما اليوم بدراسات المُتخيَّل الديني وتوظيفه في الروايات الدينية المتعلقة بالقرآن والسنة معا.[٩] والمُتخيَّل الديني عنده هو مجمل المنتجات السيميائية اللغوية وغير اللغوية التي يصطنعها الإنسان الديني عند الكلام عن العالم المتعالي المحايد من أجل الإجابة عن سؤال البدايات والدنيويات والنهايات (الجمل، ٢٠٢٣). إن أهمية التعريف الذي طرحه الجمل يأتي في سياق تحديد مجالات عمل نظرية المُتخيَّل الديني، والتي سبق أن أوضحتها بأنها إما في دائرة الغيبيات الإيمانية "الله، الملائكة، اليوم الآخر وما يتصل به"، وإما في دائرة المعجزات النبوية "مما يستحيل وقوعه في العادة"، وإما في دائرة المبالغات البشرية "ككرامات الأولياء وخصائص بعض الأزمنة والأمكنة والأشخاص". ومن خلال التعريف الوارد وأسماء البحوث التي تمت الإشارة إليها في الحاشية السابقة نجده لا يستثني نوعا من الأنواع المذكورة للمُتخيَّل الديني في الدرس سواء أكان واردا في القرآن أم في السنة النبوية،[١٠] وسواء أكان عقديا أو شعبيا، أم كان غيبيا أو مشهودا. ولا يرى في ذلك حرجا لأن العقائد الدينية مهما كانت صلبة فإنها تعود إلى أوهام الناس وثقافتهم وانطباعاتهم.

---

[٩] من دراساته في هذا التخصص: أسباب النزول ٢٠٠٥: جعل فصلها الأخير متخصصا في قراءة الأسباب من منظور المُتخيَّل. ليلة القدر في المُتخيَّل الإسلامي ٢٠٠٧. رمزية اليد اليمنى في المُتخيَّل الإسلامي ٢٠٠٧. المُتخيَّل وصناعة الاجتماع الديني ٢٠١٣.المُتخيَّل الديني"، فصل من كتاب "أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد المجيد الشرفي" ٢٠١٤. جدل التاريخ والمُتخيَّل: سيرة فاطمة ٢٠١٧. المُتخيَّل الإسلامي بحث في المرجعيات ٢٠٢٣.

[١٠] يقترح دكتور رمضاني تعريفا للمتخيل باعتباره سببا لنشأة السنة النبوية كما يأتي: تأليف صور ذهنية تحاكي الواقع ولا يكون لها وجود حقيقي، يأتي استجابة للآفاق الذهنية للأجيال الإسلامية الأولى، ويبرز تفاصيل التصور الإسلامي للغيبيات والمعجزات ولكل ما هو مصادم للعقل مناقض للحس، فتكون الأخبار المنسوبة إلى النبي الواردة في هذه الأبواب اختراعا واختلاقا من مجموع الرواة، أملاه عليهم تصورهم وتمثلهم لهذه الأشياء، لا النقل الصادق لما قاله النبي أو فعله أو أقره. محمد رمضان رمضاني، نظرية المتخيّل الديني وأثرها في تشكل الحديث النبوي: دراسة نقدية، ص٢٨١.

ويذكر بأن صناعة المُتخيَّل قد اتفق فيها العلماء والعامة معا، فقد استثمرها العلماء باعتبارها مكملة للنص الديني بحيث إنها ترافقه وتشرحه وتملأ فجواته، تماما كأسباب النزول التي وُضعت -بحسب تعبيره- متأخرة على النص وكانت تُدرَّس بشكل قصصي مرفقة بالآيات واحدة تلو الأخرى. ويرى أن المُتخيَّل الديني كان دائم التحسين والتطوير لنفسه بحيث يتجاوز التناقضات أو الخلل الذي كان يبدو عليه في أو الأمر. وعليه فإن المُتخيَّل الديني عنده مشغول بسؤال النشأة وسؤال التطور معا. وهو بذلك متابع لما ذكره أركون وحنفي أعلاه من أن الجانب الاجتماعي الدنيوي يحتضن الديني العلوي (الجمل، ٢٠١٨). ولو أردنا تخصيص الكلام بأحد النماذج فيمكن أخذ أسباب النزول مثالا على ذلك، فإنه يدعي بأنها في معظمها إنتاج بعدي أي بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، ويستدل على ذلك بأمور، يأتي في مقدمتها:

١. الحاجة الموضوعية: حاجة أهل التفسير إلى روايات تملا الفجوات الواردة في النص، وحاجتهم أحيانا إلى روايات تخالف النص نفسه، لتسويغ مخالفته بالنسخ أو التخصيص أو التأويل.
٢. السكوت عن الدليل "بحسب تعبير شاخت": بمعنى أننا نجد أن المفسر المتأخر يأتي بأسباب لا يذكرها المفسر المتقدم، ويشبهه التناقض الذي يمثله التعدد في أسباب النزول لآية واحدة.
٣. مخالفة قانون السببية: تضمن بعض الروايات على أحداث مخالفة لقانون السببية، وتلغي النظام المنطقي الذي تتأسس عليه قوانين الطبيعة (الجمل، ٢٠٠٥، ص٤٠٢-٤٠٣).

ويمثل على ذلك بحادثة انشقاق القمر التي رُبطت بآية ﴿**اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ**﴾ (القمر:١)، فالحادثة المُتخيَّلة جاءت أولا لسَدّ فراغٍ في القرآن باعتباره لم يَتحدَّث عن أَيِّ معجزةٍ للنبي صلى الله عليه وسلم مطلقا (الجمل، ٢٠٠٥، ص٣٩٥-٣٩٦)، ويمكن له القول بأنها تخالف قانون السببية كما هو يبدو لأول وهلة مع احتمال تفاوت وجودها في بعض المصادر دون أخرى. وبقطع النظر عن حجم "المُتخيَّل" في هذه الأدلة والدعاوى! فإن الإشكالات العلمية الأخرى الواردة عليها لا تقل أهمية، والأولى تأجيلها إلى مطلب النقد والتقويم.[١١]

على أن أصحاب هذه النظرية واعون بإشكالية "ثنائية التاريخي والمُتخيَّل" باعتبارها ترد على نظريتهم بالنقض، وجوابهم بأنه لا حدود فاصلة بين العلم التاريخي والمُتخيَّل، وإنما هما متصلان، ولكي

[١١] النقاش نفسه نجده في دراسة منصف الجزار، فإنه أفرد للانشقاق القمر ثلاثين صحيفة من كتابه المخيال العربي، ٣٦٢-٣٩٥. ولا تخرج أدلته عن كون المسألة من المستغرب المخالف لقوانين السببية.

يُعرَّف شيء ما على أنه مُتخيَّل، لابد تُنفى عنه صفة التاريخية، فالغول لا يصنف كائنا غير واقعي إلا إذا أدركنا عالما بدون الغول (الجمل، ٢٠١٨). ولا ريب أن هذا الجواب وأشباهه هو من قبيل الأجوبة البلاغية المطاطة والتي لا تعني -من حيث المنطق والحدود- شيئا، فالتقابل المذكور بين الخيال والواقع في الغول مناف للاتصال الذي ذُكر أولا عن العلاقة بين التاريخي والمُتخيَّل، والإشكال ما زال قائما.

وأما عن المحرك "المُتخيَّل" والذي يوليه رُواد هذه النظرية كل الاهتمام والتركيز، والذي يمكن به تفسير آليات عمل نظرية "المُتخيَّل الديني" فيعطيها الطاقة الكافية للعمل والاستمرار والتطور الدائم، لا يعدو محركا مركزيا هو الصراع السياسي بين مكونها المجتمع المسلم منذ نشأته، وكل ما عداه من "محركات" تأتي على الهامش.

وفي سياق الكلام عن مرويات في فضائل الصحابة أو في السيرة عموما، يتساءل محمد حمزة من الذي يثبت بأن من كان في الغار مع النبي هو أبو بكر الصديق؟ لا دليل بين أيدينا سوى الروايات، وهي غير موثوقة وليست بدليل أصلا، وبالتالي فإن جميع المرويات في الحديث والسيرة التي تصرح بأن المقصود بقوله تعالى ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ (التوبة: ٤٠) هو أبو بكر إنما وُضعت في سياق توكيد خلافته السياسية للرسول في وجه من اعترض على ذلك (حمزة، ٢٠٢٠).

فالحجة الوحيدة الواردة في سياق نسف الحادثة بأكملها هو ذاك التوظيف السياسي، مع التنبه هنا أنه لا تلازم بين صحة الخبر وتوظيفه السياسي، فهذا من بدهيات تحليل النصوص التاريخية، فليس كل نص وظف سياسيا هو نص منحول، والعكس صحيح فليس كل نص منحول هو نص وُظف سياسيا، هذا فضلا عن أن مسألة التوظيف كما تصور بهذه الطريقة لا تعدو كونها مسألة تأويلية "خيالية" لا يقيم عليها حمزة أي دليل تاريخي موضوعي يثبت استخدام الحادثة في سياق الخلاف السياسي والمفاضلة بين الصحابة. نعم بهذه "الحجج" المنهجية يتم نفي اصطحاب النبي أبا بكر معه في الهجرة، وبلا أي دليل موضوعي تاريخي سوى الاحتمالات الفرضية مع مقدار ليس بالقليل من التوهم والتوسم.

والأمر نفسه في كلامهم عن حديث الأئمة من قريش فإنه يرونه مُتخيَّلا واردا في سياق تثبيت حكم هذه القبيلة فقط، (حمزة، ٢٠٢٠)، ولابد من التنبيه إلى أن الحديث لم يصح بهذا اللفظ أصلا. وأيضا حديث البخاري (٢٦٤٣) "وَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ اطَّلَعَتْ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ لَأَضَاءَتْ مَا

بَيْنَهُمَا، وَلَمَلَأَتْهُ رِيحًا، وَلَنَصِيفُهَا عَلَى رَأْسِهَا خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا" هو سياق مُتخيَّل تعويضي للمرأة التي سُلب حقها السياسي في الفضاء العام، وعُوضت عنه في الجنة (المنصوري، ٢٠١٨).

ومن جهة أخرى يُستدعى الدافع السياسي إلى المسألة من جهة أخرى وهي أثره في تحريك المُتخيَّل لإسقاط صفات الضعف عن الشخصيات السياسية المراد تلميعها مع تركيز الضوء على صفات القوة فحسب فيها، ويضرب حمزة على ذلك مثالا بسيرة عثمان بن عفان التي أغفل منها المُتخيَّل صفات "فساده المالي كما اتهمه بذلك من خرجوا عليه" وركز المُتخيَّل على غناه وكرمه وتجهيزه جيش العسرة (حمزة، ٢٠٢٠).

والأمر في هذا المثال أيسر من سابقه باعتبار أنه يستدعي قصتين تاريخيتين واردتين في كتب التاريخ بحق عثمان، بقطع النظر عن صحة الدعوى والاتهام الوارد في أولهما بحق عثمان، فحمزة يقوم بترجيح إحدى الروايتين والموقفين بلا أي مرجح، ولا يتساءل هل الأصح تاريخيا أن نصدق حكم جمهور الصحابة من الجيل الأول أو أن نأخذ برأي من ثار على عثمان من رجال الجيل الثاني؟ وهذا كما ذكرت على جميع الأحوال أيسر من المثال الأول الذي يقوم على مجرد "الخيالات المتوهمة" فحسب.

يصر القائلون بالمُتخيَّل الديني بأنهم غير معنيين بالصحة "الإسنادية" أو التاريخية للأحداث المُتخيَّلة التي يأتون بها، وحجتهم في ذلك أن نظرية المُتخيَّل باعتبارها فرعا عن علوم الاجتماع لا التاريخ، فإنها تناقش ما يتنشر على ألسنة العامة ويذيع في تصورات الناس بقطع النظر عن صحته، فهم يبحثون في الغول كما يتصوره الناس دونما اهتمام بأصل وجوده أو واقعيته.

وهذا الاتجاه لا حرج فيه في سياق دراسة الظواهر الأدبية والاجتماعية العامة إذ إن أعذب الشعر أكذبه ولا إشكال في ذلك. إلا أن التمسك بهذا المدَّعى في سياق الدرس الديني مستشكل من جهتين:

الأولى منهجية: باعتبار أن الباحثين في المُتخيَّل لا يكتفون بإصدار الأحكام على تلك المُتخيَّلات الدينية التي لا تصح "كالغول" بل ينتقلون منها إلى وسم الدين كله بالرمزية والخيال باعتباره غيبيات ورسوما ورموزا لا يمكن لها أن تتحقق في الأعيان والوقائع، ويبنون على ذلك إنكار المعجزات وما يتصل بذلك بل ويكتفون به دليلا على كون القصة مختلقة خيالية.

الثانية تطبيقية: أنهم لا يقيمون الدليل على وجود هذه الفكرة في أذهان العامة اليوم، فلا دراسات إحصائية في ذلك ولا استبيانات تثبت ذلك، وإذا ما كان دليلهم هو التراث نفسه بورودها في بعض كتب التراث فإنهم لا ينشغلون بإقامة الدليل على أنها كانت شائعة يوما ما، هذا فضلا عن التغاضي عن عشرات الأدلة المقابلة الأخرى التي تصرح بأن الشائع آنذاك هو خلاف ومعاكس ما ذكروه، والذي أخشاه أن تكون بعض الصور الواردة هي عن كتب "ألف ليلة وليلة، وعنترة وقيس، وكليلة ودمنة" وأمثالها من الكتب التي تصرح بأنها ليست إلا قصصا مختلقة لا يصح منها إلا أسماء أبطالها، فكيف يستدل على المُتخيَّل بما هو مُتخيَّل أصلا؟

وأضرب على ذلك مثالا دعوى عجيبة صدرت عنهم تتضمن أن هناك روايات ذكرت أن قلم معاوية قد نزل من السماء ذهبيا ليكتب به الوحي، ويحيل الأمر كذلك إلى السياسة، ولا يذكر الناقل لهذه الرواية لها مصدرا بل إنه ليس لها بهذا اللفظ مصدر أصلا:

ذكر السيوطي في كتابه ذيل الآلئ المصنوعة، وهو كتاب في الأحاديث المكذوبة، حديثا عن أبي موسى الأشعري قال: لمّا نزلت آية الكرسي استشرف لها أصحاب النّبي صلى الله عليه وسلم، فقال كل رجل منهم: أنا أكتبها دون فلان. فبلغ ذلك النبيّ صلى الله عليه وسلم فقال: أمّا أنا لا أستكتب أحدًا إلَّا بوحيٍ من السماء. قال أبو موسى: فإنّا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم جلوس إذ نزل الوحي، فغشي بعباءته القطوانية، فلمَّا سُرّي عنه الوحي طفق يقول: ما فعل معاوية الغلام؟. فأتى معاوية فذُكر ذلك له، فأتى النبيّ صلى الله عليه وسلم وعلى أذنه قلم، ومعه كتف بعير، فقال النَّبي صلى الله عليه وسلم: ادنُ يا غلام. فدنا، ثم قال: ادنُ يا غلام. فدنا، ثم قال: ادنُ يا غلام فدنا حتَّى صيّر ركبته ركبة النَّبي صلى الله عليه وسلم، قال: اكتب يا غلام. قال: وما أكْتب فداك أبي وأمي يا رسول الله؟ قال: اكتب ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ حتَّى انتهى إلى قوله ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾. فكتبها. فقال النَّبي صلى الله عليه وسلم: أكَتبتَها يا غلام؟ قال: نعم يا رسول الله. قال: غفر الله لك ما قُرئت إلى يوم القيامة.[١٢]

[١٢] أورده السيوطي في الزيادات على الموضوعات، ١/ ٢٩٩. وقال عنه الذهبي في السير: باطل، ٣/ ١٢٨- ١٢٩. كذا ذكره ابن عراق في تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، ٢/ ٢٢، رقم ٥٠.

فالخبر أولا ليس فيه شيء عن نزول قلم معاوية من السماء، ولا عن كونه ذهبيا، كما أن الخبر ليس فيه شيء عن كونه منتشرا، هذا بقطع النظر عن كون أصله واردا في كتب الحديث الموضوع.

ويلحق بالمسألة اشتغالهم على حوادث وأخبار لا تصح على منهج المحدثين ويخلطونها بما يصح عند المحدثين ويردون بعد ذلك الجميع، ومن أمثلته إنكار منصف الجزار لواقعة نذر عبد المطلب جد النبي بنحر واحد من أبنائه إن وُلد له عشرة نفر، وكان دليله على رد هذه القصة هو الاختلاف في الروايات التي نقلها الرواة لنا عنها، وكذلك توافقها مع رؤيا إبراهيم الواردة في القرآن بأنه يذبح ابنه، (الجزار، ٢٠٠٧، ص٥١-٧١)، وأقول إن إثبات العلاقة بين الرؤيا وبين قصة عبد المطلب فيه تكلف شديد، فضلا عن أن كثيرا من المحدثين لم يقبلوا تلك الرواية أصلا باعتبارها لم ترد في إسناد صحيح.[١٣]

المطلب الثاني: قَبلِيَّات نظرية المُتخيَّل الديني والمسكوت "غير المصرَّح به" فيها

يصر رواد نظرية المُتخيَّل دائمًا على أن الباحث يجب ألا تكون له قبليات فكرية قبل الخوض في دراسة أي موضوع، مهما كان ثابتا قطعيا متواترا -كقضية ترتيب المصحف سورا وآياتٍ- إلا أن المدقق في مقولاته يجد أن لها قبليات عديدة لا يمكن أن توصف بالموضوعية، بعضها مصرَّح به وبعضها مسكوت عنه، وسنفرد مطلبنا الحالي في تحليل هذه القبليات بنوعيها.

القول بنظرية المُتخيَّل الديني بشكلها الذي شرحناه آنفا، يستلزم القول **بالقضايا القَبليّة** الآتية:

١. سيولة الأديان والعقائد كلها مهما بدت تلك العقائد صلبة متماسكة، وذلك بتحويلها إلى مادة متخيَّلة رمزية. وهم يصرحون بهذه المقولة ويسندوها بالقول إن ترميز الدين قد يهدئه ويليّنه ويصرف عنه التأويل المتطرف، فالقول بأن الهجرة لم تصح أصلا تاريخيا، وما هي إلا هجرة رمزية من الباطل إلى الحق، سينهي مقولة دار الكفر والإسلام وينهي حالة العنف بين الشرق والغرب. ولا شك أن هذه مقاربة في غاية التبسيط لمسألة مركبة معقدة كهذه، فالتطرف الذي نجده في الأديان كلها المرمزة وغيرها لا يمكن تجاوزه بهذا الترميز المقترح، هذا فضلا عن الإشكال الموضوعي الآتي.
٢. القراءة الرغبوية للوقائع والتاريخ والأديان: مع الاستسهال بل التمادي في الخلط بين التاريخي والمتخيّل أولا في سلة واحدة، ومن ثم الحكم على المزيج كله بالنفي والرفض التاريخي المطلق، ومن غير أي

---

[١٣] القصة ذكرها ابن هشام وابن إسحاق وابن سعد في الطبقات، والطبري والزمخشري في تفسيرهما، والحاكم في المستدرك، وقال فيها الذهبي: واهٍ. وقال الزيلعي وابن كثير: غريب أي لا أصل له. انظر الزيلعي، تخريج أحاديث الكشاف، ١٧٨/٣؛ ابن كثير، التفسير، ٥١/١٢.

أدلة أو مناقشة للأدلة الواردة في ثبوت تلك الحوادث "المنفية"، سوى رأي المتخيِّل وانطباعاته ورغباته، فهو الحجة الكافية لخلط المثبت بالمنفي والحقيقي بالخيالي. وعليه فإن القراءة التخيلية للدين هي قراءة رغبوية لا تميز بين حقيقة وخيال، وتأخذ بأزمتها معا إلى حقل المتخيّل مادام ذلك يحقق رغبة في ذهن المتخيِّل. وهذا يعني تجاوزا متعمدا لثنائية التاريخي والمتخيّل دون أيما معيار في التمييز بينهما كما سلف بيانه. أي أنه لا يمكن لنظرية المتخيل أن تستقيم وتفسرَ الحوادث التاريخية، كذا الأخبار الدينية والأحاديث النبوية، إلا بكثير من التخيُّل والتوسم الذي يسد به المتخيل فجوات تحليله ويملأ نواقص سرديته به، ولا يكلف نفسه عناء البحث عن أدلة توسماته، بل إنه لا يتوانى عن الحسم في مسائل شائكة ذات أكثر من بعد.

٣. النقل الشفهي لا يمكن الوثوق به بحال، والوثيقة هي المكتوب فقط: فالذاكرة لا تحفظ الجزئيات، بل الكليات فقط ويكفي لها ٤٠ سنة لكي تنحرف عن محفوظها الأصلي، ومن باب أولى فإن النظرية غير معنية بالصحة "الإسنادية" للوقائع والأخبار باعتبارها معايير ذاتية غير موضوعية. وبعبارة أخرى فإن نظرية المتخيل لا يمكن لها أن تستقر وتفسر الحوادث إلا بعد نفي مناهج التوثيق التاريخي وعلى رأسها مناهج المحدثين في النقد والتصحيح والقبول والرفض. وأحيل القارئ الفاضل في مناقشة مصداقية النقل الشفهي وحجيته بل وتفوقه في حالات متعينة على الوثيقة المكتوبة إلى عدة دراسات ومحاضرات لي مسبقة.[١٤]

٤. التفسير السياسي للأحداث التاريخية هو المحرك الحقيقي لنظرية "المُتخيَّل" الذي يعطيها قوة الانطلاق والاستمرار، بحيث نختزل القرآن والحديث والأديان عموما بالصراع السياسي، والذي يراد له كلا الأمرين الآتيين:

الأول: تثبيت شرعية السلطة القائمة وإسقاط صفات الضعف والتشوُّه عنها.

الثاني: تشويه شرعية المعارضة السياسية لتلك السلطة القائمة، وإلباسها جميع صفات الضعف والسوء والفحش.

[١٤] انظر محاضرتين في هذا الموضوع للباحث: النقل الشبكي للحديث: نظرات جديدة في الحديث الآحاد، وأحاديث أبي هريرة أنموذجا. الرابط:

https://youtu.be/06S1y0WkXeE?si=ZlQWxCET3lRLV8J0

رحلة توثيق الحديث النبوي، الرابط: https://youtu.be/SnQPf_mb-lc?si=SsHbujU23LxrQ3SY.

على أن التفسير السياسي للحوادث التاريخية -وإن صح أحيانا- فإنه لا يعدو كونه تفسيرا أحاديا اختزاليا يختزل جميع التفاسير والتحليلات الأخرى بلا أي ذريعة، وهذا فضلا عما فيه من إسقاط تاريخي غير مسوغ، بمعنى أنه يسقط الصراع السياسي الحالي في الدولة الحديثة الحالية بما تحتكره من قوى وعنف تجعل الصراع عليها على أشده، خلافا للدولة الكلاسيكية القديمة التي ما كانت تتمتع بتلك السلطات والإمكانات أصلا لقضايا أخلاقية ولقضايا واقعية مرتبطة بالواقع التقني العلمي آنذاك.[١٥]

٥. لا تميز النظرية بواقعها الحالي بين جزأين متمايزين من الدين: النصوص التأسيسية للدين وقضاياه العقدية الكبرى القطعية المتواترة، وبين النصوص ظنية الثبوت فيه، فضلا عن التلقي الشعبي لكلا النوعين معا، كذلك لا تمييز بين النصوص التي تعنى بالجوانب الغيبية في الدين من أخبار المستقبليات وعوالم البرزخ والآخرة والجنة والنار، والنصوص التي تعنى بعالم الشهود فيه كالمغازي والسير وأقوال النبي وصحابته وأفعالهم، والعجيب جدا أنها لا تميز بين ما حكم عليه المحدثون بأنه لا يصح أو فيه شك، وبين ما أثبتوا أنه موضوع مكذوب، فهذه النماذج الكثيرة من الخلط بين تلك المستويات يفقد الثقة بالنظرية أولا، ويُبعد سبل الاستفادة منها من جهة موضوعية.

٦. إن انبثاق نظرية المتخيل الديني عن مجال الأدب قد سلب عنها صلابة البحث العلمي الموضوعي، وأكسبها سيولة الخيال الذي لا حدود له بحيث يمكن تأويل كل حادثة بما لا حد له من المتخيَّلات، وتكون جميعها متعارضة متخالفة ولا حرج في ذلك ما دام الأمر لا يستدعي سوى الربط بمسألة سياسية أو بصراع معين، وقد انعكس هذا بقبولها "المخيال" فحسب، دليلا على إثبات خيالية الكثير من الحوادث الثابتة، ومن ذلك عدُّهم التشابه بين الحادثة وأي حادثة أخرى شبيهة لها دليلا على خيالية الحادثة الثانية، والمشكل عندما يثبتون الأولى بالأدلة نفسها التي يردون بها الثانية،[١٦] ولا يظهر منهم أي اشتغال على التأكد من صحتهما معا، فلعلهما يثبتان معا، أو تنسف الأولى.

---

[١٥] للموازنة بين الدولة الكلاسيكية والدولة الحديثة، ارجع إلى كتاب وائل حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاق، ترجمة عمرو عثمان.

[١٦] انظر على سبيل التمثيل فقط، إنكار منصف الجزار لمرويات حمل آمنة، بدعوى مشابهتها لحمل مريم، ص٨٩، والإشكال أنه لا علاقة بينهما، وأن قصة مريم إنما ثبتت بالرواية الإخبارية فلماذا لا تكون هي المنتحلة. وإنكاره أيضا لحديث فتنة المرأة الخثعمية لوالد نبينا محمد "عبدِ الله" بأنها كفتنة زليخا ليوسف، والإشكال هنا أيضا قائم، فقصة يوسف إنما ثبتت بالخبر الديني، فضلا عن كون العلاقة بعيدة جدا بين الخبرين، إنها علاقة متخيلة متوَسَّمة تماما.

المطلب الثالث: نقد نظرية المتخيل وتقويمها

إن النقد الأهم الذي يرد على نظرية المتخيل المذكورة هو نقد قبلياتها التأصيلية، ومن ثم يأتي نقد نتائجها ومقولات أصحابها.

الخلط بين التاريخي والمتخيَّل ليس بمنهج موضوعي إطلاقا، وعدم بذل الجهد في التمييز بين النوعين أو تقديم معايير في التمييز بينهما يسقط النظرية أصلا، ومن جهة أخرى الخلط في إعمال النظرية بين مجال النصوص التأسيسية للدين ومجال التلقي الشعبي له. وفي المقابل نجد علماء الحديث قد أدلوا بدلوهم في هذه المسألة وكانوا متنبهين لها فنراهم بنوا منهجهم النقدي على التفاصيل الآتية:

١. العلم مبني على التجربة وعلى الخبر الصادق معا، فالخبر من مسالك العلم الضرورية. كما أن الخبر الصادق له مجالان: عالم الغيب والشهادة معا. وقد انتقل الخبر من مصادره إلى الأجيال اللاحقة بالحفظ والكتابة معا باعتبارهما مسلكين متوازيين، وقد بلغنا عدد ليس بالقليل عن نقوش وكتابات وأوراق البردي المكتوبة في ذلك العصر مع العديد من الشواهد المادية عليه.
٢. الخبر له شروط عدة لكي يصح عند المحدثين، أولها سلامة المتن وثانيها سلامة الإسناد وعدالة رواته وضبطهم. وهذا يعني أن مسلك رواية الأخبار قد رافقه أيضا مسلك نقد تلك الأخبار فلا ينفك عنه، بل يحفظه من الخطأ المقصود وغير المقصود.
٣. أثمر هذا التمييز في النظر إلى الأخبار تقسيمها إلى مراتب عدة تبدأ بالمتواتر ثم تنزل إلى الآحاد بأنواعه العديدة: الصحيح فالحسن فالضعيف فالمتروك فالموضوع الذي لا يصح بإطلاق. وهذا النظر النقدي قد أثمر تمييز المقبول من المردود من الأخبار، وصون المقبول منها من التزيد والإنقاص بحيث تصلنا عبر الأجيال كما صدرت أول مرة.
٤. يمكن إعمال مناهج المحدثين على الأخبار النبوية وما يسمى بالحديث المرفوع، ويلحق بها أخبار الصحابة والتابعين أي ما يسمى بالخبر الموقوف والمقطوع.
٥. الذي نجده أن علماء الحديث اكتفوا بحكم موضوع تخصصهم بنقد مرويات الأجيال الثلاثة الأولى فحسب إلا ما ندر، وأما مرويات السيرة والتفسير والأخبار التاريخية والأدبية اللاحقة عليها فإن علماء الحديث لم يخضعوها لمعاييرهم النقدية لعدة أسباب:

أ. سبب علمي: خروجها عن مقصد علمهم، الذي يتصل بنقل السنة النبوية التي هي الأصل الثاني في الدين.

ب. سبب واقعي: عدم تثبيت مدونة رواة تلك العلوم وعدم تثبت السير الذاتية لهم في مراجع كبيرة كما حصل في مدونات الحديث ورجالاته.

ت. سبب تاريخي: عدم إمكان مراجعة "عدالة وضبط" جميع الرواة الذين نقلوا تلك العلوم لكثرتهم وطول العهد بهم.

والحل المقترح في هذه الحالة هو إعمال النقد التاريخي المعروف لدى علماء التاريخ ويأتي في مقدمته النقد الخلدوني القائم على طبائع العمران والاتساق مع المعهود الزمني واللغوي والحضاري بين الأخبار وبين طبائع عصرها، بحيث نصل إلى جواب متيقن لأحد سؤالين: هل يمكننا إثبات ملاءمة هذا الخبر مع معايير عصره، أو على الأقل هل يمكننا إثبات عدم منافاة الخبر لمعايير عصره؟

وأما الاكتفاء بالتشابه بين قصتين معينتين، أو بمجرد الاختلافات البسيطة بين الرواة في نقل الخبر، أو ما يدَّعونه من مبالغات في الأخبار هي عندنا من قبيل المعجزات إن صحت،[١٧] فهذه ليست بمناهج كافية لرد الأخبار الثابتة، وإنما هي قرائن تُسهم في ترجيح أحد الآراء المتعلقة بالأخبار المشكوك بها.

وعليه فإن السؤال الذي يهمنا الآن: ألا يمكننا البحث عن مشترك بين نظرية المتخيل وبين أدوات المحدثين في تمييز الخبر الصادق من المصنوع؟

لا أرى غضاضة في إعمال نظرية المخيال في البحث الحديثي ولكن بعد تصحيح الكثير من منطلقاتها:

---

[١٧] يكتفي منصف جزار بأمثال هذه الأدلة لإنكار العديد من الأخبار الواردة في السيرة النبوية، دون تمييز بين صحيحها ومردودها، فجميع إرهاصات النبوة هي خيالات لأنها تتضمن مبالغات كثيرة، وجميع الأخبار التي تشترك بوجهٍ ما مع أخبار الأنبياء والأديان السابقة هي منحولة لأنها تقليد خيالي لتلك الأخبار، وما لم يكن كذلك من السيرة فإنما هو مزيج من الجاهلية والإسلام معا، يقول في هذا الصدد في نتائج دراسته: "أكدت خطبة حجة الوداع أن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية، وامتزجت العديد من طقوس الجاهلية وأساطيرها بوجه من الوجوه بأخبار صدر الإسلام، واضطلع الخيال بدور التنسيق بين أطراف منظومتين مختلفتين في المعاني والدلالات ولكن متقاربتين في زمن الفعل والحضور". كتابه ص٥٩٣. وأكتفي بالقول إن الإطلاقات الواسعة في هذا الكلام مشكلة جدا.

أ. ألا يتم إعمالها في غير سياقها الذي يمكن لها أن تعمل به، أي أنها لا تعمل في الغيبيات التي يثبتها الخبر الصادق، فالوحي إن ثبت لدينا يجب الالتزام به التزاما دينيا غيبيا، ولا مجال للعقل وأدواته في نقده باعتبار المسألة تخرج عن اختصاصه.

ب. أن تتحول في توظيفها من كونها نتيجة مسلم بها إلى مستوى الإيراد والاستشكال والسؤال العلمي،[١٨] فلربما وقعت بعض المبالغات في المسائل غير الغيبية والتي لا تصح متنا، فضلا عن أن تصح إسنادا، وهذه أداة نافعة للمحدث والمؤرخ في تتبع دقة الحوادث التاريخية وعزل التاريخي عن المتخيل.

ت. أن يتجاوز أصحابها فكرة ترميز الدين وهدمه إلى البحث عن الحقيقة فقط، فالقبليات المعلمنة التي حملت بها النظرية قد حرفتها عن الموضوعية والغاية التصحيحية.

وبعبارة أخرى فإنه النظرية إن جاءت رديفة لعلم العلل وتحت باب الكشف عن الحديث الموضوع، ونقد الخبر غير الغيبي فحيهلا، وإلا فإنها لا يمكن أن تندرج في أدوات مناهج المحدثين في تمييز الصحيح من الباطل.

الخاتمة

إن منهجية الرفض المطلق والشك الجذري بجميع ما وصلنا في التراث الإسلامي، ليس موقفا علميا منهجيا، فالعلم ليس رفضا بل قبول مشروط، ورواد النظرية استروحوا إلى الرفض المطلق. على أن منهجية الرفض المطلق المذكورة آنفا تستدعي القول بالمؤامرة الكبيرة التي قام بها جميع المحدثين في جميع الأقطار الإسلامية في جميع الأزمنة وتعاونوا عليها واتفقوا عليها سرا، وما سُربت تلك المؤامرة لأحد إلا في عصورنا لرواد هذه النظرية، وهذا قول ضعيف يدل على ضعف النظرية الناقدة لا على ضعف المادة المنتقدة.

إن النظرية لا تستقيم إلا من خلال قراءة التاريخ وتفسيره قراءة رغبوية تتفق مع أسبقيات وفرضيات الباحث لا مع مخرجات البحث العلمي الدقيق، هذا فضلا عن استنادها المبالغ فيه لنظرية التفسير السياسي للتاريخ، ولا يخفى أن أي تفسير للتاريخ يتم من خلال منظور أحادي صار أمرا مستهجنا في الأكاديميا العلمية، فضلا عن أن المنظور السياسي قد صار أكثر استهجانا لما يحتويه من

[١٨] ندوة الكرسي العلمي الثالث: إشكالية المُتخيَّل في التراث الإسلامي، عدنان الحسيني، صفاء الخزرجي، روح الله الموسوي، تاريخ المشاهدة: ٢٠٢٤/١١/١١م، الرابط في يوتيوب: https://youtu.be/eGUyfZ64pnU?si=klc5ONrMfkAhJ-uk

إسقاطات وتحيزات عصرانية على التاريخ السابق لا تتفق ومنطق التاريخ وحقائقه. هذا فضلا عن كون التفسير السياسي للتاريخ يمكن تشبيهه بنظرية المؤامرة وهي التي بالرغم من صحتها لا يمكن الوثوق به إلى نهاية المطاف.

تتجاوز النظرية آليات التدقيق العلمي التاريخي التي ابتدعها المحدثون والتي رافق فيها النقل الشفهي الكتابة والتوثيق، والتي تمت على نحو شبكي يصرف احتمالات الكذب المتعمدة واحتمالات الخطأ المبالغ فيها ويبقى فقط احتمال الخطأ البشري الوارد، والذي تكفل لدرئه حقل العلل ونقد المتن، هذا فضلا عن كونها تتجاوز أيضا سلاسل النقوش والحفريات والبردي والصحف التي سلمت لنا إلى اليوم. إن هذا التجاوز غير العلمي يدل على جهل بهذه المنهجيات العلمية أو أسبقيات يريد رواد النظرية الوصول إليها مهما كان الثمن.

للاستفادة من النظرية وتفعيلها في سياق البحث الحديثي لابد من إخراجها من بُعدها الأيديولوجي أولا، ثم توجيهها إلى المجالات غير الغيبية باعتبارها إيمانية أصلا وقائمة على الخبر لا على التاريخ، الحسم فيها على صحة النقل لا على قبول العقل، ثم تحويلها من صيغة الجواب والحسم إلى صيغة السؤال والاستشكال الذي يجعل المحدث يحيل النظر في النصوص المنتقدة من جهة السند والمتن، ويصل إلى جواب فيها يفضي إلى القول بسلامتها أو بردها أو بقبول شيء منها دون شيء.

References

Abu Zaid, N. (2006) *al-Nass, al-Sultah wa al-Haqiqah* 5th ed., Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.

Alloush, S. (1980) al-Waqi'e wa al-Mutakhayyal wa al-Muhtamal fi al-Riwayah al-Arabiyyah, *Al-Adab Journal*, 28 (2, 3), 69-71.

Ashi, N. (2006) al-Mutakhayyal: Muqaranah Falsafiyyah, *Journal of al-Khattab* 1 (1), 215-224.

Arkoun, M. (1998) *Tarikhiyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami*, Trans. Hashim Saleh, 3rd ed, Beirut: Markaz al-Inmaa al-Qawmi and al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.

Arkoun, M. (2009) *Qadaya fi Naqd al-Aql al-Dini*, 4th ed, Beirut: Dar Al-Tali'ah,

Arkoun, M. (2007) *Al-Islam, al-Akhlaq wa al-Siyassah*, Beirut: Markaz al-Inmaa al-Qawmi.

Dozy, R. (1979) *Takmilat al-Ma'ajim al-Arabiyyah*, trans. by Muhammad Salim al-Naimi and Jamal al-Khayyat, Iraq: Wazarat al-Thaqafah wa al-I'lam fi al-Jumhuriyyah al-Iraqiyyah.

Al-Ghazali, A. H. (1993) *Al-Mustasfa*, ed. Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Ghazali, A. H. (n.d.) *Ihya' Ulum al-Din*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Ghazali, A. H. (n.d.) *Tahafut al-Falasifah*, ed. Dr. Suleiman Dunya, Cairo: Dar Al-Maaref.

Al-Ghazali, A. H. (1986) *Jawahir al-Qur'an*, 2nd ed., Beirut: Dar Ihya Al-Ulum.

Hallaq, W. (2014) *al-Dawlah al-Mustahilah: al-Islam wa al-Siyassah w Ma'ziq al-Hadathah al-Akhlaqi*, trans. Amr Othman, Beirut: al-Markaz al-Arabi lil-Abhath wa Dirasat al-Siyaasat.

Hanfi, H. (1988) *Min al-Aqidah ila al-Thawrah*, Beirut: Dar Al-Tanweer, Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.

Ibn Iraq, N. D. (1978) *Tanzih al-Shari'ah al-Marfu'ah 'an al-Akhbar ak-Shani'ah al-Mawdu'ah*, ed. Abdul Wahhab Abdul Latif and Abdullah Muhammad Al-Siddiq Al-Ghumari, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Jurjani, A. b. M. S. (1983) *al-Ta'reefat*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Jamal, B. (2005) *Asbab al-Nuzul*, Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.

Al-Jamal, B (2023) *am-Mutakhayyal al-Islami: Bahth fi al-Marji'iyyat, Muslimun bila Hudud.*

Al-Jamal, B. (2019) *Ulum al-Qur'an wa al-Dirassat al-Qur'aniyyah fi al-Alam al-Arabi wa al-Islami*, Mohamed Cherif Ferjani, accessed 11/11/2024: https://youtu.be/0RKMr3n52Mc?si=k2g1Fs7UAkGR2Jpm

Al-Jamal, B. Hamza, M. Nadir, H. Bassem, M. (2019), *Warshat Niqash Maftuhah hala al-Mutakhayyal*, Mominoun Without Borders, accessed 11/11/2024: https://youtu.be/Dr6F0lUGvPs?si=YzjlLdh-YUIi676g

Al-Mansouri, H. (2019) *Surat al-Untha fi al-Mutakhayyal al-Islami lil Jannah wa Su'al al-Hawiyyah*, Muminoun Without Borders, accessed: 11/11/2024, https://youtu.be/fT07YBgGB6I?si=2FtC0ozvqtHsvtJd

Omar, A. M. (2008) *Mu'jam al-Lughah al-Arabiyyah al-Mu'asirah*, Riyadh: Alam al-Kutub.

Ramadan, M. R. (2024) *Nadhariyyat al-Mutakhayyal al-Dini wa Atharuha fo Tashakkul al-Hadith al-Nabawi: Dirasah Naqdiyyah*, al-Qaseem University: Mu'tamar al-Nass al-Shar'ie

Al-Razi, A. B. (2002) *al-Hawi fi al-Tibb*, ed. Haitham Khalifa T'imi, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Safaa, K. Adnan. H. Rhullah, M. (2023) *Ishkaliyyat al-Mutakhayyal fi al-Turath al-Islami*, al-Daleel Channel, accessed:11/11/2024, https://youtu.be/eGUyfZ64pnU?si=klc5ONrMfkAhJ-uk

Al-Salawi, M. B. (2012) *al-'Ilmaniyyun al-'Arab wa Mawqifuhum min al-Islam*, Cairo: al-Maktabah al-Islamiyyah lil Nashr wa al-Tawzi'e.

Al-Samhouri, R. (2019) *al-Saf al-Mutakhayyal*, Beirut: al-Markaz al-Arabi lil-Abhath wa Dirasat al-Siyaasat.

Sarmini, A. (2024) *Rihlat Tawthiq al-Hadith al-Nabawi*, Barakah Charity, accessed:11/11/2024, https://youtu.be/SnQPf_mb-lc?si=SsHbujU23LxrQ3SY

Sarmini, A. (2024) *al-Naql al-Sahbaki lil Hadith : Nadarat Jadidah fi al-Hadith al-Ahaad wa Ahadith Abu Hurayrah Unmuthaj*, Anas Sarmini, accessed:11/11/2024 https://youtu.be/06S1y0WkXeE?si=ZlQWxCET3lRLV8J0

Al-Suyuti, J. D. (2010) *al-Ziyadat 'ala al-Mawdu'at: thail al-Laie al-Masnu'ah*, ed. Ramiz Khalid, Riyadh: Maktabat al-Ma'arif lil Nashr wa Tawzi'

Al-Tazi, M. I. D. (1980) al-Waqi'ie wa al-Mutakhayyal min Khilal Ala'iq al-Bahth al-Nadhari wa al-Kitabi fi al-Riwayah al-Maghribiyyah, *Journal of Literature*, 28 (2, 3), pp. 78-82.